

ESSAI

SUR LE

MÉDIATEUR PLASTIQUE

DE CUDWORTH

PAR

PAUL JANET.

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

1860


SE TAIRE
E
FAIRE

ESSAI

SUR LE

MÉDIATEUR PLASTIQUE.

ESSAI

SUR LE

MÉDIATEUR PLASTIQUE.

OUVRAGES DE L'AUTEUR.

Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes. 2 vol. in-8°, 1860. 14 fr.

Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques et par l'Académie française.

La Famille. Leçons de philosophie morale. 1 vol. in-12. Troisième édition. 1853. 3 fr.

Platon et Hégel. 1 vol. in-8°. 1860. 7 fr.

Traduction des Confessions de saint Augustin, avec une Introduction. 1 vol. in-12. 1858. 3 fr. 50 c.

(1479) SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

ESSAI

SUR LE

MÉDIATEUR PLASTIQUE

DE CUDWORTH,

PAR

PAUL JANET.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

—

1860

ESSAI

SUR LE

MÉDIATEUR PLASTIQUE

DE CUDWORTH.

Dans ses excellentes Leçons de philosophie, M. de Laromiguière passe en revue les différentes hypothèses proposées par les philosophes pour expliquer l'union de l'âme et du corps. Il en compte quatre principales : l'*Influx physique* d'Euler ; le *Médiateur plastique* de Cudworth ; les *Causes occasionnelles* de Malebranche, et l'*Harmonie préétablie* de Leibnitz ; et depuis, cette classification s'est perpétuée dans la plupart des traités ou des précis de philosophie. Notre intention dans ce travail est de nous arrêter à l'une de ces hypothèses, celle du *Médiateur*, assez mal comprise généralement. Mais avant de l'expliquer d'après Cudworth lui-même, voyons

d'abord comment M. Laromiguière l'expose et la juge.

« Pour rendre raison de ce commerce entre l'es-
» prit et la matière, quelques philosophes modernes,
» et particulièrement Cudworth et Leclerc, ont admis,
» d'après les anciens, un agent intermédiaire, ou
» un médiateur entre l'âme et le corps. Interposé
» entre deux substances de nature contraire, ce mé-
» diateur participe de l'une et de l'autre. il est en
» partie matériel, et en partie spirituel. Comme il est
» matériel, le corps peut agir sur lui; et comme il
» est spirituel, il peut agir sur l'âme. C'est le moyen
» terme entre les deux extrêmes d'une proportion
» continue. C'est un pont jeté sur les deux bords de
» l'abîme qui sépare la matière de l'esprit.

» Un pareil médiateur n'est bon à rien. Pour vou-
» loir réunir en une seule nature deux natures op-
» posées, il s'anéantit lui-même. Entre une substance
» étendue et une substance inétendue, il n'y a pas
» de milieu. Si le médiateur n'est ni esprit ni corps,
» c'est une chimère: s'il est, tout à la fois, esprit et
» corps, c'est une contradiction; ou si, pour sauver
» la contradiction, vous voulez qu'il soit, comme
» nous, la réunion de l'esprit et de la matière, il a
» lui-même besoin d'un médiateur. »

Il est impossible d'exposer une opinion avec plus de clarté, et de la juger avec plus de finesse. Mais

en lisant cette page, un doute nous vient à l'esprit.

Les objections que soulève l'hypothèse sont si évidentes, elles sautent tellement aux yeux, qu'on est surpris qu'une opinion aussi déraisonnable et aussi peu judicieuse se soit rencontrée dans un esprit de quelque valeur. Car, quoique Cicéron ait dit qu'il n'y a rien de si absurde qui n'ait été soutenu par quelques philosophes, cependant on voit toujours que les plus grandes absurdités ont quelque apparence de raison. En outre, en supposant même que Cudworth ait pu soutenir ou avancer une pareille erreur, il y a lieu de s'étonner qu'on ait pu placer une hypothèse aussi puérile à côté des grandes hypothèses, chimériques sans doute, mais profondes et originales, de Leibnitz et de Malebranche.

Il y a plus, Leibnitz lui-même, dans plusieurs passages de ses écrits, parle des divers systèmes de son temps sur l'union de l'âme et du corps, et il n'en cite que trois, sans jamais parler de ce prétendu *médiateur plastique*.

« Leur accord ou sympathie (de l'âme et du corps) arrivera, dit-il, par une de ces trois façons. La voie de l'*influence* est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce

sentiment. La voie de l'*assistance* est celle des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machinâ* dans une chose naturelle et ordinaire. Ainsi, *il ne reste que mon hypothèse*, c'est-à-dire que la voie de l'*harmonie préétablie.* »

Par conséquent, selon Leibnitz, il n'y a que trois systèmes pour expliquer l'union de l'âme et du corps, et après l'hypothèse de l'*influence* et de l'*assistance*, il n'en reste plus qu'une, la sienne, l'*harmonie préétablie.* Non-seulement Leibnitz ne mentionne pas l'hypothèse du médiateur plastique, mais il ne paraît pas même croire qu'il y ait une quatrième hypothèse possible. Or si cette hypothèse eût existé, comment comprendre que Leibnitz qui était si curieux de toutes choses, qui lisait tout, qui relevait jusqu'aux plus petites opinions, eût ignoré une opinion aussi importante d'un personnage célèbre de son temps sur une question qui lui tenait si fort au cœur, et qu'il avait profondément méditée? Ajoutez à cela que Leibnitz connaissait parfaitement le livre de Cudworth, qu'il en faisait grand cas, qu'il connaissait en particulier son opinion sur les natures plastiques, qu'il était très au courant de la polémique soulevée à ce sujet entre Bayle et Leclerc. Puisqu'il connaissait cette théorie, et que même il l'approuvait dans une certaine mesure, comment croire que ce fût l'hypothèse dont on parle, et sur-

tout comment croire qu'il eût négligé de la mentionner en parlant des hypothèses sur le commerce de l'âme et du corps?

Au XVIII[e] siècle, Euler, dans ses lettres à une princesse d'Allemagne, expose à son tour, à un autre point de vue que Leibnitz, les divers systèmes des philosophes pour expliquer l'union de l'âme et du corps. Il n'en compte également que trois, et les mêmes que Leibnitz, l'*Influence physique*, les *Causes occasionnelles*, l'*Harmonie préétablie*. Pas un mot du *Médiateur plastique* de Cudworth. Euler, à la vérité, n'est pas un grand érudit en philosophie ; mais il connaissait les questions, il s'y intéressait, il avait en particulier une opinion sur cette question, puisqu'il défendait contre Leibnitz la doctrine de l'*Influence*. Il faut avouer qu'une hypothèse qui ne serait pas arrivée jusqu'à lui n'avait pas grande importance.

Cherchez maintenant dans l'Encyclopédie de d'Alembert et de Diderot, au mot de *Natures plastiques*, vous y trouverez une exposition exacte et fidèle de la théorie de Cudworth, mais rien qui ressemble à la prétendue hypothèse du *Médiateur*. Enfin une dernière épreuve est de recourir à Cudworth lui-même, et au fameux *Système intellectuel* de ce savant auteur. On découvrira que l'expression célèbre de *médiateur* ne s'y trouve même pas. Cud-

worth en effet intercale une longue et curieuse dissertation sous ce titre : de la *Vie plastique de la nature* (of life plastik of natur); ce que le savant Mosheim traduit ainsi : *De natura genitrice*, expression qui ne répond en aucune façon au sens attribué par M. de Laromiguière au Médiateur plastique.

Enfin, M. Laromiguière cite cette doctrine comme étant commune à Cudworth et à Jean Leclerc qui a été en effet un des partisans les plus décidés de la doctrine de Cudworth, et qui l'a défendue contre Bayle. Or, voici comment Leclerc lui-même s'exprime sur l'union de l'âme et du corps. On verra si son opinion a le moindre rapport avec celle que l'on désigne sous le nom de *médiateur plastique* :

« Comment est-il possible que des êtres qui n'ont rien de commun, soient naturellement unis ensemble ? Comment une simple pensée peut-elle produire du mouvement dans la matière de nos corps, et comment une matière émue, de quelque manière que l'on conçoive ce mouvement, peut-elle faire naître des pensées dans notre esprit ? *J'avoue que je ne le comprends pas*, et que cela est une des raisons qui me persuadent que les sujets, dans lesquels les propriétés des corps et des esprits existent, nous sont tout à fait inconnus, puisque les idées que nous nous formons de ces deux sortes d'êtres par leurs

propriétés, ne suffisent nullement pour expliquer les phénomènes de leur union.

» Il y a des liaisons secrètes entre les sujets cachés des propriétés des esprits et des corps, que nous ne pénétrerons jamais en cette vie; et *peut-être que des substances qui nous sont tout à fait inconnues, interviennent dans cette union sans que nous le sachions.* »

Leclerc, à la vérité, laisse bien entrevoir la possibilité que des substances intermédiaires servent à l'union de l'âme et du corps; mais il ne dit pas que ces substances existent; il ne dit rien de leur nature; et surtout il n'affirme pas qu'elles soient mi-partie matérielles, mi-partie spirituelles. En un mot, il est sur les questions de ce genre d'une circonspection toute philosophique.

De toutes ces considérations il résulte que le *médiateur plastique,* non-seulement est une chimère, mais encore que c'est une chimère qui n'a jamais été rêvée par aucun philosophe. C'est là une absurdité de moins qu'il faut retrancher du compte de la philosophie. Mais enfin, si cette doctrine n'est pas celle que l'on suppose, quelle est-elle? C'est ce que nous allons examiner.

Quelques mots d'abord sur Cudworth, sa personne et ses écrits.

I.

VIE ET TRAVAUX DE CUDWORTH.

Ralph Cudworth est né à Aller, dans le comté de Sommerset, en 1617. Son père était un homme savant et éclairé, d'abord membre du collége de Saint-Emmanuel à Cambridge, puis ministre du saint Évangile à Aller, où naquit Cudworth. Celui-ci perdit son père de bonne heure; mais sa mère s'étant remariée avec le docteur Stoughton, l'un des orateurs sacrés les plus habiles du temps, et également membre du collége de Saint-Emmanuel, le jeune Cudworth fut élevé dans la science, et préparé de bonne heure aux honneurs universitaires. Il eut d'ailleurs une enfance très-précoce et très-brillante : car à l'âge de treize ans, en 1630, il obtint le premier degré de l'initiation compliquée par laquelle on entrait alors dans les écoles, et fut attaché lui-même au collége de Saint-Emmanuel ; en 1639, il obtint avec le plus grand éclat le titre de maître ès arts, ce qui était alors le plus haut degré de la science laïque, et il fut nommé définitivement associé du collége de Saint-Emmanuel, et membre par conséquent de la grande et illustre université de Cambridge : il s'y fit une très-grande réputation,

forma de nombreux élèves, et parmi lesquels le célèbre Guillaume Temple, aussi habile diplomate que savant écrivain. Je passe sous silence les différents honneurs que Cudworth obtint dans l'Académie de Cambridge, et les fonctions qu'il y exerça. Il mourut en 1688, laissant la réputation d'un des hommes les plus savants et les plus profonds de son temps.

L'Université de Cambridge était alors composée de quelques hommes éminents, qui méritent un souvenir dans l'histoire de la philosophie. Tandis qu'Oxford conservait soigneusement la tradition péripatéticienne, et que Samuel Parker, son plus célèbre écrivain, s'élevait contre la philosophie de Platon; Cambridge, au contraire, formait une sorte d'académie platonique, comme il s'en est rencontré à diverses époques, par exemple à Florence au XVI[e] siècle, sous la direction de Marcile Ficin, et la protection de Laurent de Médicis; à Amsterdam au XVIII[e] siècle, avec Van Heusde et les Hemsterhuys. Il y eut donc à Cambridge, au XVII[e] siècle, une colonie platonicienne. Elle combattait Hobbes et l'athéisme; elle connut la philosophie de Descartes, et s'y intéressa, plutôt à la vérité en adversaire qu'en amie. Platon, Cicéron et Plotin, tels étaient, suivant Gilbert Burnet qui y fut élevé et nous a transmis ces détails, les auteurs consacrés par l'admiration des philo-

sophes de Cambridge. On n'y distinguait pas le platonisme véritable et primitif du néo-platonisme d'Alexandrie : en cela, on était fidèle à la tradition de saint Augustin. Les principaux membres de cette petite société, diversement célèbres, furent Henri Morus, le mystique, l'un des contradicteurs de Descartes, Théophile Gale, Thomas Burnet, Whitcok, ami de Cudworth, Tillotson, le fameux prédicateur, et enfin Cudworth lui-même le plus célèbre de tous.

Un autre trait curieux de cette même société de Cambridge, c'est l'esprit tolérant et libéral en matière religieuse. On les accusait, nous dit Gilbert Burnet, de pencher vers les doctrines des *latitudinaires*, secte dont le nom indique assez le caractère, et dont le chef était l'illustre théologien Chillingworth. « Leur principale ambition était de mieux » connaître la nature qu'on n'avait fait avant eux. » Ils résistaient d'une part à la superstition et de » l'autre à l'enthousiasme (c'est-à-dire au papisme » et au puritanisme). Ils aimaient la forme de gou» vernement ecclésiastique et de culte prescrite par » la loi, et ils s'y soumettaient volontiers; mais ils » ne considéraient pas comme impie de suivre » d'autre méthode. Ils souhaitaient qu'entre les » partis si divisés par ces graves matières, les af» faires se traitassent avec plus de modération. Ils ne » se refusaient point à entretenir amitié avec ceux

» qui pensaient différemment sur diverses questions, » et ils s'accordaient la plus grande liberté, tant en » théologie qu'en philosophie. C'est pourquoi ils » étaient appelés relâchés ou *latitudinaires* par » ceux qui étaient d'un esprit plus étroit ou moins » modéré. Comme ils s'appliquaient surtout à » chercher les raisons de toutes choses, ils étaient » appelés *sociniens* par leurs adversaires. Mais » surtout, ils étaient obstinément opposés à la do- » mination et aux règles du pontife romain. C'est » pourquoi les papistes les ont appelés Déistes et » Athées (1). » On nous apprend encore que Cudworth détestait la doctrine calviniste de la prédestination, et qu'il y voyait le germe de la doctrine de Hobbes. On ajoute que Cudworth, à cette grande indépendance de pensée, joignait une extrême prudence, au point que ses ennemis l'accusaient méchamment de fausseté et de dissimulation. La vérité est, et son traducteur latin Mosheim le reconnaît, qu'il parle la plupart du temps avec tant de circonspection, qu'on ne sait au juste quelle est sa véritable opinion. Cette réserve, dit Mosheim, lui était commandée par le temps où il vivait. Quoi qu'il en soit de ces reproches encourus dans tous les temps par les impartiaux et les modérés, c'était une belle devise

(1) Gilbert Burnet, *History of his own Time*, l. II.

que celle par laquelle Gilbert Burnet résume les sentiments et les opinions de la petite école de Cambridge : *Liberty and moderation.*

On peut voir dans la préface de Mosheim l'énumération des nombreux ouvrages théologiques et philosophiques de Cudworth. Les deux plus considérables sont : 1° *le vrai Système intellectuel de l'univers* (the true intellectual System of the univers. Londres, 1678), monument de philosophie et d'érudition, de 1,000 pages in-folio, dirigé contre les athées. 2° *De la Morale éternelle et immuable* (a treatise concerning eternal and immutable Morality, in-8°. Londres, 1731). Le premier de ces deux ouvrages n'est pas achevé, et ne forme que le tiers d'un ouvrage beaucoup plus vaste, qui devait avoir pour titre : *De la nécessité et de la liberté.* Selon Cudworth, il y a trois systèmes qui nient la liberté : le fatalisme matérialiste, qui supprime avec la liberté l'idée de Dieu et de toute substance spirituelle; le fatalisme théologique ou religieux, qui fait dépendre le juste et l'injuste, le bien et le mal de la volonté arbitraire de Dieu ; enfin, le fatalisme stoïcien, qui sans nier la Providence et la justice divine, s'efforce de les confondre avec les lois de la nature et de la nécessité. A ces trois systèmes, Cudworth voulait opposer trois grands principes qui constituent, selon lui, ce qu'il appelle le vrai système intellectuel

de l'univers. Contre les athées, son dessein était d'établir qu'il existe un Dieu et un monde spirituel; contre les théologiens, que la justice et le bien sont éternels et immuables de leur nature; enfin, contre les idées stoïciennes, que l'homme est libre et responsable de ses actions. La première partie de ce plan a été exécutée dans le *Systema intellectuale;* la seconde partie dans le traité de *l'immutabilité de la morale;* la troisième est à peine effleurée dans ces deux écrits (1).

Cudworth laissa une fille, qui a aussi une place dans l'histoire de la philosophie au XVIIe siècle; c'est la célèbre Lady Masham, amie de Locke, et dont ce philosophe fut l'hôte pendant les dernières années de sa vie. Lady Masham était fort savante en philosophie; elle intervint dans la dispute de Leclerc et de Bayle, sur le système de son père. Il reste d'elle un petit traité sur l'amour divin, ingénieux et sensé, et où elle combat les opinions subtiles des théologiens mystiques, tels que Norris et Malebranche (2). Bayle en parle avec le plus grand res-

(1) Voyez la préface du *Système intellectuel,* et l'excellent et exact article de M. Franck dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* t. I.

(2) Ce traité est dirigé contre Malebranche, Norris et en général les cartésiens mystiques qui prétendent que Dieu étant le seul auteur, la seule cause de toutes les actions des créatures, doit être aimé seul, et non les créatures. Il convenait à une femme de combattre un système aussi favorable à l'égoïsme et à la sécheresse. Lady Masham le

pect : « Il n'y a personne au monde, dit-il, qui ait plus de respect que moi pour son mérite extraordinaire, et qui veuille faire une plus haute profession d'admirer sa vertu, sa piété, son savoir et mille autres perfections, qui lui font tenir un rang si distingué parmi les plus illustres dames de notre siècle (1). »

Maintenant que nous connaissons Cudworth, ses écrits et ses opinions, nous pouvons revenir à la question qui nous occupe, et nous rendre compte de la place qu'occupe dans cette philosophie le point

fait avec beaucoup de bon sens et de perspicacité. Suivant elle, l'amour n'est autre chose que le sentiment qui s'éveille en nous quand nous pensons avec joie à une chose qui nous plaît, et dont l'existence nous cause du plaisir. Sans doute, ce sentiment peut être suivi du désir de jouir de l'objet aimé, si c'est une chose, ou de souhaits en sa faveur, si c'est une personne : mais ces effets ne sont pas l'amour même, et ne lui sont pas essentiels. De la définition de l'amour ainsi entendu, il ne s'ensuit pas que l'homme ne doive aimer que Dieu et non les créatures. Car il est certain que nous sommes capables de penser avec joie aux créatures ; et ce plaisir ne saurait être produit en nous par Dieu, si cet amour était illicite. Quant au système qui fait de Dieu le seul acteur de l'univers, il conduit à des conséquences insoutenables; car s'il est vrai que nos yeux ne servent de rien pour voir, ni nos oreilles pour ouïr, et si ces organes sont aussi inutiles que si nous ne les avions pas, parce que Dieu fait tout immédiatement, sa sagesse dans la formation de ces organes s'en va en fumée, et tout ce qu'on dit de l'ordre et de la beauté de l'univers n'est que vaine déclamation. Si c'est là une vaine hypothèse métaphysique, la conséquence morale et mystique que l'on en tire est également vaine. Sans doute il faut aimer Dieu plus que toutes choses, mais non pas à l'exclusion de toutes choses.

Tel est le résumé de ce petit traité judicieux où une femme donnait une leçon de solide métaphysique et de vraie morale à deux théologiens raffinés.

(1) Bayle, *Lettres choisies*, ép. 267.

particulier sur lequel nous voulons concentrer notre attention.

II.

OPINION DE CUDWORTH SUR LA PHILOSOPHIE CORPUSCULAIRE.

Deux doctrines se partageaient alors les esprits relativement à la nature des corps et de la matière : d'une part, la doctrine des formes substantielles, soutenue par les péripatéticiens et les scolastiques(1) ; de l'autre, la doctrine atomistique, défendue par les nouveaux épicuriens, et que Cudworth impute également à Descartes.

Suivant les uns, les corps se composent de deux éléments : la matière et la forme. La matière n'est autre chose qu'une puissance indéterminée, nue, propre à recevoir toutes les qualités ; la forme est la détermination propre à chaque être : c'est ce qui distingue les choses les unes des autres, et constitue l'espèce ou l'individu. Ainsi, ce qui, dans le genre

(1) La théorie des formes substantielles, trop ignorée aujourd'hui, n'a nulle part été exposée avec plus de force et d'originalité que dans un remarquable travail de M. Frédéric Morin intitulé : *De la Genèse et des Principes métaphysiques de la science moderne*, Paris, chez Ladrange, 1856.

animal, distingue et sépare l'homme des autres animaux, est la forme essentielle ou substantielle de l'homme; ce qui, dans le genre homme, distingue Socrate des autres hommes, est la forme substantielle de Socrate.

Cette distinction d'Aristote, qui a donné lieu au moyen âge à tant de disputes, est en elle-même parfaitement fondée, si l'on se borne à n'y voir qu'une conception logique, un point de vue de l'esprit. Dans toute chose, en effet, il est incontestable que l'on peut séparer, par la pensée, ce qu'elle a de commun avec les choses semblables à elle, et ce qu'elle a de différent : le premier de ces éléments est sa matière, le second est sa forme. L'argent, quelque forme qu'il prenne, est toujours de l'argent; mais il peut devenir monnaie, ornements de table, joyaux, statue, etc. Le bois peut être meuble, toiture, bâton, etc. L'arbre peut être noyer, cerisier, pommier, etc. Le corps peut être minéral, végétal, animal. L'être enfin peut être corps ou esprit.

Mais la physique du moyen âge ne s'était pas contenté de voir dans la distinction de la matière et de la forme une distinction logique; elle y voyait une distinction métaphysique et physique. Elle séparait réellement la forme et la matière comme deux choses distinctes. « Le feu diffère de l'eau, non-seulement par la situation de ses parties, mais par

une entité qui lui est propre, entièrement distincte de la matière. Quand un corps change d'état, il n'y a pas de changement dans les parties, il y a une forme chassée par une autre forme. Non-seulement les péripatéticiens admettent des entités premières ou formes substantielles qui font la différence essentielle des corps naturels, mais ils en admettent aussi pour les moindres changements et pour toutes les qualités sensibles, qu'ils appellent formes accidentelles à la différence des premières. Ainsi la dureté, la chaleur, la lumière, sont des êtres tout différents des corps dans lesquels ils se trouvent (1). »

Cette théorie philosophique avait un double inconvénient : d'abord elle mettait en péril l'indépendance de l'âme humaine par rapport à la matière ; et de l'autre, elle favorisait l'ignorance, et empêchait de chercher des causes que l'on croyait connaître, quand on ne possédait que des mots.

C'était pour éviter la première de ces difficultés que les scolastiques avaient été amenés à établir des divisions à l'infini entre les formes substantielles ; et pour rendre cette théorie applicable à tous les cas, ils l'avaient rendue tout à fait inintelligible. C'est ainsi que les Jésuites de Coïmbre

(1) Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris 1854. — Ce passage est l'analyse d'un traité du P. Lagrange, grand péripatéticien et défenseur des formes substantielles (*Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes,* Paris, 1675).

reconnaissaient trois espèces de formes substantielles : 1° l'être lui-même, qui ne reçoit point l'existence d'une cause supérieure, et n'est point reçu dans un sujet inférieur, c'est-à-dire Dieu ; 2° les formes qui reçoivent l'être d'ailleurs, sans être elles-mêmes reçues dans la matière, c'est-à-dire les formes dégagées de toute concrétion corporelle ; 3° enfin, les formes dépendantes de toutes parts, qui tiennent l'être d'une cause supérieure, et sont reçues dans un sujet : tels sont les accidents et formes substantielles déterminant la matière (1). D'autres scolastiques descendaient à des divisions encore plus minutieuses, et reconnaissaient six classes de formes substantielles : 1° celles de la matière première ou des éléments ; 2° celles des composés inférieurs, à savoir les pierres ; 3° celles des composés plus élevés, des drogues par exemple ; 4° celles des êtres vivants, les plantes ; 5° celles des êtres sensibles, les animaux ; 6° enfin, au-dessus de toutes les autres, la forme substantielle raisonnable (*rationalis*), qui ressemble aux autres en tant que forme d'un corps, mais qui ne tient pas du corps son opération propre qui est la pensée (2).

(1) Collegii Colmbrecensis comment. in secundum librum De generat. et corruptione. Lyon, 1613, p. 78. Sur tous ces détails voyez le curieux et savant article de M. Duval-Jouve dans le Dictionnaire des sciences philosophiques.

(2) Toletus, Comment. in Physicam Aristotelis. Cologne, 1577, p. 56.

Mais toutes ces divisions, au lieu de lever la difficulté inhérente à la théorie des formes substantielles, ne faisaient qu'embrouiller la question et la compliquer davantage. Quelle était cette difficulté ? La voici ramenée à ce dilemme insoluble : ou bien, la forme substantielle est un être déterminé, existant par soi-même, une vraie substance, une âme en un mot, comme par exemple l'âme humaine; mais alors il faut admettre que la forme de la pierre ou la *pétréité* est une substance distincte de la pierre elle-même : théorie absurde qui n'a pu jamais être soutenue que par un réalisme insensé; ou bien la forme substantielle n'est qu'un mot qui résume l'ensemble des faits par lesquels la pierre se distingue du bois, et un être d'un autre être; mais alors, l'âme raisonnable elle-même, qui est la forme substantielle des corps vivants, ne serait plus qu'un terme général et abstrait, représentant toutes les opérations particulières au corps vivant, inséparable de lui, comme l'oxygène est inséparable des éléments qui le composent, quoiqu'il ne soit aucun d'eux en particulier.

Le péripatétisme scolastique se débattait donc dans cette alternative, inclinant tantôt vers un réalisme insoutenable et ridicule, tantôt vers un nominalisme subversif et sceptique : et il n'évitait ces deux abîmes que par la contradiction, l'inconséquence ou le non-sens.

Mais le plus grand inconvénient de la théorie des formes substantielles était d'arrêter le progrès des sciences de la nature. En effet, on croyait posséder la vraie explication des phénomènes, lorsqu'on n'avait en réalité que les noms conventionnels de certaines causes inconnues.

Dire que l'opium a une *vertu dormitive*, le quinquina une *vertu fébrifuge*, n'a sans doute rien d'absurde, si on convient d'avance que ces mots ne sont que des expressions abrégées pour signifier que le quinquina et l'opium produisent certains phénomènes d'une nature particulière. Dans ce sens, on dira, si l'on veut, que l'essence du quinquina, sa forme substantielle est de couper la fièvre, et que l'essence de l'opium est de faire dormir. Mais si l'on croit par là avoir donné la cause de ces phénomènes, on se paye de mots. Je sais bien que rien ne se produit sans cause; je puis bien donner le nom qui me plaît à la cause quelconque des phénomènes que j'observe. Mais nommer une cause, ce n'est pas la découvrir.

On croit peut-être que Molière, Nicole, Malebranche, et tous ceux qui, au XVIIe siècle, se sont moqués des formes substantielles, ont calomnié le péripatétisme scolastique, et lui ont imputé de gratuites absurdités. Mais que l'on lise dans Toletus l'explication suivante de la production du feu : « La forme

substantielle du feu, dit Toletus, est un principe actif, par lequel le feu, avec la chaleur pour instrument, produit le feu. » Cette réponse n'est-elle pas plus absurde encore que le *virtus dormitiva?* L'auteur se fait une objection : Mais le feu, dit-il, ne provient pas toujours du feu. Pourquoi cela? « Je réponds, dit l'auteur : Il y a la plus grande différence entre les formes accidentelles et les formes substantielles. Car les formes accidentelles ont non-seulement une répugnance, mais une répugnance déterminée, comme le blanc avec le noir; tandis qu'entre les formes substantielles, il y a bien une certaine répugnance, mais non déterminée, parce que la forme substantielle répugne également à quoi que ce soit. De là il suit, que le blanc, forme accidentelle, ne résulte que du blanc et non du noir, mais que le feu peut résulter de toutes les formes substantielles capables de le produire dans l'air, dans l'eau, dans toute autre chose (1). »

Non-seulement la théorie des formes substantielles ou accidentelles conduisait à des non-sens de cette espèce, mais encore elle entraînait à des erreurs qui éloignaient de toute recherche éclairée des vraies causes. Par exemple, comme parmi les corps, les uns tombent vers la terre, les autres s'élèvent dans l'air, on disait

(1) Toletus, p. 62.

que la forme substantielle des uns était la gravité, et la forme substantielle des autres la légèreté : on distinguait donc les corps graves et les corps légers, comme deux classes de corps ayant des propriétés essentiellement différentes; et par là on était détourné de chercher si ces phénomènes, divers en apparence, n'avaient pas une même cause, et ne se ramenaient pas à la même loi. C'est ainsi encore que voyant l'eau s'élever dans un tube vide, au lieu de chercher à quel fait le phénomène pouvait se rattacher, on imaginait une *vertu*, une *qualité* occulte, l'*horreur* du vide, qui non-seulement cachait l'ignorance par un mot vide de sens, mais rendait la science impossible, parce qu'on prenait une métaphore pour une explication.

Les abus de la théorie des *formes substantielles, qualités occultes, vertus sympathiques*, etc., avaient été tels, que ce fut une véritable délivrance, lorsque Gassendi, d'une part, et de l'autre, Descartes, vinrent fonder une nouvelle physique sur ce principe, qu'il n'y a rien dans les corps qui ne soit contenu dans la notion même de corps, c'est-à-dire de chose étendue. Suivant ces nouveaux philosophes, tous les phénomènes des corps ne sont que des modifications de l'étendue, et doivent s'expliquer par les propriétés inhérentes à l'étendue, la figure, la situation et le mouvement. Dans ces principes, rien ne se passe

dans les corps, dont l'entendement ne puisse se faire une idée claire et distincte. La physique moderne paraît avoir confirmé en partie cette théorie, lorsqu'elle explique le son et la lumière par des mouvements (vibrations, ondulations, oscillations, etc.), soit de l'air, soit de l'éther.

Mais ici, il faut faire une observation importante que Cudworth paraît avoir négligée, et sans laquelle on serait fort étonné de le voir rapprocher sans cesse dans ses écrits Gassendi et Descartes, comme étant de la même école philosophique : ce qui est contraire et à la vérité et à toutes les opinions reçues.

Cudworth, qui était très-savant dans la philosophie ancienne, et particulièrement dans l'histoire du platonisme, ne paraît avoir eu qu'une teinture assez superficielle de la philosophie de son temps. Cependant, c'était un esprit trop éclairé pour ne pas se prêter aux réformes sensées et nécessaires, dont tous les bons esprits étaient frappés ; en outre, en qualité de platonicien, il devait être particulièrement favorable aux attaques dont la philosophie d'Aristote était l'objet, et nul n'est plus opposé que lui aux *formes substantielles*, *essentielles*, *accidentelles*. Mais en dehors de la physique d'Aristote ou des écoles, il n'en reconnaissait qu'une autre, la physique de Gassendi, à savoir, la philosophie *corpusculaire* ou *atomistique*, et il rangeait Descartes parmi les atomistes.

Il paraît donc avoir ignoré la profonde différence qui sépare Descartes et Gassendi dans leurs théories de la matière. Cette différence essentielle est que Gassendi admettait le vide, et que Descartes ne l'admettait pas. S'il y a du vide, c'est-à-dire des intervalles entre les corps, les corps sont réellement séparés les uns des autres; et comme leurs parties sont elles-mêmes séparées, on arrive à ne considérer comme substances que les parties des corps qui ne peuvent plus être séparées en parties, c'est-à-dire les atomes. Dans cette doctrine, les corps sont des composés; et les seuls êtres véritables sont les éléments. Si tout est plein, au contraire, la division et la séparation n'est qu'idéale, puisqu'il n'y a point d'intervalles entre les parties. La vraie réalité, la vraie substance, c'est l'étendue elle-même, dont les corps ne sont plus que des modes et des phénomènes. Tel est le fond de la physique de Descartes, qui par là, on le sait, a pu ouvrir la voie à Spinosa. Telle est la distinction capitale que Cudworth oublie, lorsqu'il confond partout la physique de Descartes et celle de Gassendi.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous importe de constater, c'est que Cudworth est un adversaire de la physique péripatéticienne, et un partisan de la doctrine des atomes. Cette doctrine à la vérité ne s'est pas renouvelée ni enrichie entre ses mains; mais il se sert assez ingénieusement des principes de l'atomisme,

d'une part contre les matérialistes, et de l'autre contre les athées.

Voici en effet comment il raisonne (1) :

1° La philosophie atomistique ou corpusculaire, en ne supposant dans les corps que ce qui est contenu dans la notion de l'étendue, à savoir la solidité, la figure et le mouvement, doit séparer du corps tout ce qui répugne à l'idée d'étendue, par exemple, la vie, le sentiment, la pensée : ce qui démontre assez qu'il doit y avoir un autre substratum, auquel sont attachées ces qualités, qui ne sont pas dans la matière.

2° La même doctrine confessant qu'il n'y a aucun mouvement dans les corps, qui ne soit le résultat d'une impulsion extérieure, et que l'idée de se mouvoir soi-même ou de mouvoir les autres choses n'est pas contenue dans la notion de corps, c'est-à-dire dans l'étendue, il s'ensuit nécessairement qu'il existe autre chose que des corps.

D'un autre côté, il emprunte aux athées leur célèbre maxime : *De nihilo nihil*, et il la rétorque contre eux-mêmes.

Cette maxime peut avoir en effet deux interprétations, l'une fausse et l'autre vraie. Voici celle des athées : Rien, disent-ils, ne commence d'exister, qui

(1) Intellectual system, l. I, c. XXXVIII et suiv.

n'ait existé déjà d'une façon quelconque, ou qui ne vienne d'une matière préexistante. La nature, comme l'art, ne peut rien faire, sans avoir à sa disposition certains éléments : elle ne fait que changer les formes existantes, détruire celles-ci, en produire de nouvelles, sans rien créer d'absolument nouveau, sans pouvoir rien faire sortir du néant. D'où il suit que le monde n'a pas été créé, qu'il n'existe pas de créateur, et que s'il y a des dieux, ils sont tout à fait oisifs et inutiles.

Cette interprétation est erronée, et même contradictoire. Dans ces principes, non-seulement la création, mais le mouvement, la génération et la corruption seraient impossibles. Car, pour qu'il y ait mouvement, naissance ou mort, il faut que quelque chose vienne de rien, ou se réduise à rien. On devrait donc, comme Parménide et Zénon d'Élée, soutenir l'immobilité universelle. En outre, il n'est personne qui ne fasse naître continuellement en lui-même, de son propre mouvement, de nouvelles pensées, de nouvelles résolutions, de nouvelles actions : voilà encore des créations *ex nihilo*. A cela on répond qu'à la vérité, les accidents peuvent sortir du néant, mais non pas les substances. Mais, je vous demande, pourquoi serait-il plus difficile aux substances qu'aux modes de sortir du néant? Les athées entendent donc mal leur principe; ils appliquent à la *matière* ce qui

n'est vrai que de la *cause;* rien ne vient de rien, c'est-à-dire, ne vient sans cause. Mais de ce que l'art humain a toujours besoin d'une matière pour faire un ouvrage, s'ensuit-il que la faculté de créer, c'est-à-dire de faire quelque chose de rien ne puisse se rencontrer dans aucun être, fût-ce l'être parfait lui-même? Si nous concevons clairement et distinctement que quelque chose puisse exister, sans être par soi, pourquoi n'existerait-il pas par le fait d'une autre nature qui serait par soi? Or, c'est ce qu'on appelle création.

Nous avons vu qu'il y a des substances incorporelles. Or, ces substances doivent avoir une cause, puisque rien ne vient de rien. Cette cause ne peut pas être la matière : car il est contraire à la raison qu'un effet soit supérieur à sa cause. Or, la matière est inférieure à la pensée; elle ne peut donc pas en être la cause : il faut donc qu'il y ait une cause immatérielle, créatrice de la vie et de la pensée.

Enfin, nous distinguons deux modes d'existence, l'existence en acte et l'existence en puissance; la première suppose la seconde, le réel suppose le possible : or, les essences des choses possibles ne peuvent résider ailleurs que dans l'esprit infini, qui contient tous les possibles. Cette intelligence est, comme le dit Cudworth, l'esprit original, dont nous participons tous.

Par conséquent, cette maxime, *de nihilo nihil*, est merveilleusement favorable à la cause de Dieu, bien loin de lui être contraire, comme on le croit ordinairement.

Nous ne prétendons point donner cette argumentation comme très-forte et très-rigoureuse. Nous devions cependant la mentionner pour bien préciser la situation philosophique de Cudworth. C'est un gassendiste sur la question de la matière, mais un gassendiste qui croit trouver dans la thèse même d'Épicure un argument invincible contre Épicure. Au reste, son raisonnement repose sur une idée juste et solide, qui a été d'ailleurs l'idée même de Descartes : c'est que, pour démontrer l'existence de l'esprit, il faut partir de l'idée claire de ce que l'on entend par corps. Si vous attribuez aux corps des virtualités, des potentialités, mille propriétés vagues que vous ne savez définir, rien ne prouve que l'une de ces virtualités ne puisse être la pensée. Si, au contraire, vous ramenez l'idée du corps à celle de l'étendue, idée claire et évidente, vous en excluez par là même la pensée qui n'a rien de commun avec l'étendue. Mais l'existence de l'âme conduit à celle de Dieu; et voilà comment l'atomisme bien entendu devient favorable à la cause spiritualiste.

Mais Cudworth a distingué avec raison deux classes d'athées : les uns, pour employer les expressions

favorites de Leibnitz ou de Cudworth lui-même, expliquent la nature des choses *mécaniquement*, les autres *dynamiquement*. Les uns affirment que tout ce qui existe, formes et apparences des corps, ordre et concert de l'univers, vie, sentiment, pensée, naissent du mouvement des atomes, de leur rencontre, de leur situation, de leur figure. Les autres prétendent que tous ces effets résultent d'un principe vivant et intérieur, plus ou moins semblable à la vie dans l'animal et dans l'homme. Les premiers sont les disciples de Démocrite, les autres de Straton.

Mais, quoique les athées soient tantôt *mécanistes* à la manière de Démocrite, tantôt *dynamistes* avec Straton, il ne faut pas croire que ni l'une ni l'autre de ces deux doctrines conduise nécessairement à l'athéisme. Nous venons de le démontrer pour le système des atomes. Il reste à l'établir pour la doctrine de l'âme du monde, ou de la vie dans les choses, dont Cudworth est également partisan, et qu'il essaie de concilier avec la théorie des atomes.

C'est ainsi que nous sommes conduits à exposer la théorie de la *vie plastique* : ce qui est précisément l'objet de cette étude.

III.

THÉORIE DE LA NATURE PLASTIQUE. POLÉMIQUE CONTRE DESCARTES.

Cudworth, nous l'avons dit, n'est pas un philosophe moderne, c'est un néoplatonicien, plus sage et plus réglé que ceux du XVI[e] siècle, mais sans beaucoup plus d'originalité. Il est savant autant qu'homme de son temps ; c'est un esprit très-éclairé et très-judicieux, mais nullement inventif. Il ne faut donc point s'attendre à retrouver chez lui aucune de ces grandes hypothèses originales et hardies des philosophes de son temps. Sa doctrine de la nature plastique n'est autre chose que la théorie antique et surannée de l'âme du monde.

La doctrine de la vie dans la nature est aussi ancienne que la philosophie même. Thalès disait que tout est plein de Dieu, et attribuait une âme à l'ambre et à l'aimant. Le feu d'Héraclite, qu'il désignait sous le nom de Jupiter, et qui était, disait-il, enflammé d'un éternel désir, n'est autre chose qu'une sorte d'âme du monde. Chez Platon, la doctrine de l'âme du monde prend un certain caractère de précision : il imagine, si toutefois il faut prendre à la lettre les hypothèses cosmogoniques du Timée, une âme créée par Dieu, mais animée d'un mouvement éternel, et

communiquant à toutes choses son propre mouvement : répandue dans toutes les parties de l'univers, elle est le principe de la vie dans l'homme et dans l'animal ; et, sous les ordres de Dieu, elle forme et dispose tout ce que nous admirons dans la nature, donnant à chaque chose sa place et sa fonction. Dans le système d'Aristote, l'âme du monde est remplacée par ce qu'il appelle le premier ciel, principe intermédiaire entre le monde et Dieu, qui meut le monde, mais qui lui-même est mû par le premier moteur. Dans le stoïcisme, et chez Straton de Lampsaque, le principe suprême et immobile que Platon appelle l'Idée du bien, et Aristote, l'Acte pur, disparaît; et l'âme du monde reste seule à sa place, jouant le rôle de Dieu et de Providence. Les alexandrins admettent également, comme les stoïciens, l'existence de l'âme du monde ; mais ils la relèguent à un rang inférieur ; elle n'est pas à la vérité, comme dans Platon, créée par Dieu; et même elle fait partie de la substance éternelle et absolue; mais elle n'en est que la troisième *hypostase ;* c'est le troisième degré de la Trinité éternelle; elle est enfin une chute de Dieu : c'est elle qui, à son tour, tombant plus bas encore, donne naissance aux âmes particulières, aux corps animés et inanimés. Ce serait un travail trop délicat et peu utile d'ailleurs que de suivre cette doctrine de la vie de la nature dans le péripatétisme du moyen âge,

dans l'averroïsme, dans les doctrines cabalistiques, et surtout au XVIe siècle, où tous les philosophes de ce temps, Paracelse, Van-Helmont, Scaliger, Cardan, et mille autres peuplent le monde d'*archées*, de *principes hylarchiques*, et même de *vertus plastiques* : car le nom même n'a rien de nouveau. Arrivons à la dernière forme célèbre de cette vieille hypothèse. Je dis la dernière : car on n'a pas revu depuis, et je crois qu'on ne reverra pas en philosophie l'hypothèse d'un agent intermédiaire créé par Dieu pour créer le monde : telle était l'idée que Platon se fait de l'âme du monde : telle est l'idée que Cudworth se fait de la nature plastique. En elle-même, cette théorie n'a donc rien d'original : elle est au contraire la dernière expression d'une théorie surannée. Il n'est cependant pas sans intérêt de la voir mêlée aux discussions philosophiques du XVIIe siècle, et d'étudier comment elle a pu avoir un instant de faveur entre le mécanisme de Descartes et le dynamisme de Leibnitz.

La doctrine de Descartes sur la nature des choses créées est extrêmement simple; c'est cette extrême simplicité qui lui gagna immédiatement tant de disciples au XVIIe siècle. Selon Descartes, la nature se divise en deux grandes classes d'êtres : les êtres étendus et les êtres pensants. La pensée et l'étendue sont incompatibles et se repoussent mutuellement, et aucune d'elles n'est contenue dans l'autre : car vous

pouvez penser à l'étendue sans penser à la pensée, et réciproquement. Ce qui démontre ainsi, selon Descartes, qu'elles appartiennent à deux substances distinctes. Cette doctrine est d'une clarté et d'une simplicité admirables, quand on la compare à la doctrine scolastique; mieux qu'aucune autre, elle sépare l'âme du corps. Mais l'âme n'étant rien autre chose que la pensée, et le corps que l'étendue, et Descartes se refusant à admettre entre l'une et l'autre aucun intermédiaire, il devait considérer la vie elle-même comme un mode de l'étendue, l'organisation comme une combinaison particulière d'éléments étendus, soumis aux lois du mouvement, et enfin les animaux comme des machines. Mais de là à considérer l'homme lui-même comme une machine, peut-être n'y a-t-il pas aussi loin que Descartes se le persuadait.

Cudworth admet aussi, comme nous l'avons vu, la réduction du corps à l'étendue; mais ce qu'il ne peut admettre, c'est qu'il n'y ait pas d'intermédiaire entre l'étendue et la pensée, et que la vie elle-même ne soit que le résultat de la matière et des lois du mouvement; il n'admet pas davantage que l'essence de l'esprit soit la pensée, et il nous semble même entendre Locke, lorsqu'il dit : « Comment ces philosophes qui font consister la nature de l'âme dans la pensée, et la pensée dans une connaissance claire et distincte, peuvent-ils soutenir que les



âmes des hommes plongés dans le sommeil, accablés par la léthargie et l'apoplexie, ou celles des enfants qui sont encore dans le sein de leur mère, que ces âmes, dis-je, non-seulement pensent, et pensent sans interruption, mais encore ont conscience de leurs perceptions et de leurs sensations? Eh quoi! si ces âmes cessaient un instant de penser elles cesseraient d'être! c'est là cependant ce qui résulte des principes de ces philosophes (1). » Peut-on nier que dans la nature, dans les végétaux, dans les animaux, dans l'homme lui-même, il n'y ait quelque chose de vital et de spontané, agissant sans conscience et sans pensée? Sans parler des animaux et des plantes, n'y a-t-il pas dans l'homme lui-même une force vivante, qui agit sans conscience? Comment expliquer les effets de l'habitude, les mouvements instinctifs, les phénomènes du sommeil, etc. Même dans l'organisation, tout ne peut pas se ramener à des poids, à des poulies, à des machines. Il y a des faits qui se refusent à toute explication mécanique; par exemple, la respiration, les mouvements alternatifs du diaphragme, etc.; et, dans la nature inorganique, le poids des choses, et la tendance de tous les corps vers le centre de la terre.

Non-seulement le système de Descartes est en

(1) Intellectual system, I, CIII, XXXVII, 87.

défaut, pour n'avoir pas su indiquer les causes d'un grand nombre de phénomènes qui surpassent les lois de la mécanique, mais encore pour avoir habitué l'esprit humain à se passer de Dieu dans l'explication des phénomènes physiques. Descartes, en effet, croyait que tout pouvait s'expliquer par la matière et le mouvement : « Donnez-moi, disait-il, de la matière et du mouvement, et je ferai le monde. » D'où l'on peut inférer que la matière et le mouvement étant donnés, tout s'ensuit en vertu de lois mécaniques, sans le secours d'aucune cause divine opérant par elle-même ou par des causes secondes. Cudworth se rencontre ici sans le savoir avec Pascal, dont il semble commenter cette pensée célèbre : « Descartes, dit celui-ci, aurait bien voulu pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude au monde; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » Dieu en effet, dans la philosophie de Descartes, semble n'intervenir que pour donner le premier mouvement; après quoi, il reste oisif contemplateur des effets qui se produisent. Cette théorie est avidement recueillie par les sectateurs de Democrite, qui entrevoient par là comment ils pourront expliquer, sans le secours de Dieu, toutes les formes que prend la matière.

Enfin Descartes, selon Cudworth, ressemble à Anaxagore, auquel Platon et Aristote reprochent

d'avoir introduit comme cause du monde l'Intelligence (νοῦν), pour ne lui rien donner à faire, et au contraire de tout expliquer par l'air, l'éther, l'eau, toutes sortes de causes matérielles. De même, Descartes substitue à l'intelligence divine, les tourbillons, les lois du mouvement, la matière subtile. Comme les épicuriens, il explique tout par les mouvements mécaniques de la matière ; mais il est même inférieur aux épicuriens : car ceux-ci admettent que la combinaison des atomes est en nombre infini ; il n'est donc pas étonnant que la combinaison actuelle ait fini par se rencontrer ; tandis que selon Descartes les atomes se sont ordonnés d'eux-mêmes aussitôt après leur rencontre, et ne se sépareront jamais. Mais, encore une fois, d'où peut venir cet ordre et cet accord, s'il n'y a pas d'intelligence suprême ?

C'est là en effet le principal vice de la philosophie de Descartes : elle supprime l'intelligence dans la nature, et réduit tout aux lois du mouvement. La première impulsion donnée, le reste s'ensuit comme par hasard. Il est impossible dans une telle doctrine d'expliquer l'ordre et l'harmonie du monde. On ne peut attribuer qu'une seule cause à l'ordre et à la beauté, à savoir l'intelligence et la raison. C'est ce que Platon a démontré dans le *Timée* et le *Phédon*, lorsqu'il combat si vivement ceux qui ont recours en toutes choses aux causes naturelles, et qui se passent volontiers de Dieu.

« Quant à moi, dit Cudworth en terminant, je ne vois pas pourquoi ceux qui ont adopté cette secte, croient nécessaire d'admettre un Dieu, providence du monde. En effet, qu'est-il besoin de Dieu s'il n'a rien à faire qu'à contempler immobile le mouvement des choses ? »

Il ne serait pas difficile de montrer combien ces attaques contre la philosophie de Descartes sont superficielles et injustes. Pour ne parler que de cette dernière objection, comment imputer la doctrine d'un Dieu inutile à un système dans lequel la conservation du monde n'est qu'une création continue, à un système où toute activité résidant en Dieu, il est nécessairement partout, et qui enfin, comme on l'a souvent montré, contiendrait plutôt en germe la doctrine de Spinosa que celle d'Epicure ? Mais ce n'est pas le lieu de discuter et d'examiner ici le système de Descartes. Le seul point essentiel à constater, c'est que Cudworth a bien vu l'un des points faibles de cette métaphysique, à savoir le mécanisme universel. C'est d'ailleurs ce qui deviendra plus évident encore par l'exposition de la doctrine même de Cudworth.

La nature plastique, suivant Cudworth, est une sorte de nature intermédiaire entre Dieu et la matière, animée d'une vie propre et spontanée, et qui, ministre en quelque sorte de Dieu même, organise et

compose, sous sa direction, tous les êtres de la nature.

La conception du monde appartient à l'intelligence divine; l'exécution à la nature plastique. Ce n'est donc point pour avoir admis une telle nature qu'il faut accuser d'impiété les stratoniciens et les stoïciens, mais c'est pour l'avoir admise toute seule, et avoir supprimé l'intelligence divine, sans laquelle cette nature aveugle serait incapable d'aucune action.

Si l'on refuse d'admettre cette nature intermédiaire, il faut se résoudre à cette alternative : ou c'est la matière qui combine elle-même et dispose ses propres mouvements; ou c'est Dieu qui, sans auxiliaire et en quelque sorte de sa propre main, organise tout ce qui est, jusqu'aux êtres les plus grossiers et les plus bas.

Or, quoi de plus absurde que la première de ces deux hypothèses? Et d'abord, d'où viendrait à la matière cette puissance de mouvement, puisque dans l'idée du corps, c'est-à-dire dans l'étendue, n'est contenue que la capacité de recevoir le mouvement, et non la vertu de le donner et de le communiquer? Passons cependant sur cette première difficulté : par quel moyen maintenant, par quel miracle, par quel jeu du sort, cette matière aveugle a-t-elle pu produire cet ordre harmonieux et brillant, que les Grecs appellent si bien τὸ εὖ καὶ καλῶς? Autant vaudrait-il

croire cet artiste dont parle Aristote, et qui, interrogé comment il avait pu faire une statue si belle, répondait que le ciseau étant tombé par hasard sur le marbre, avait fait ici des creux, là des reliefs, d'où était résultée cette statue. Mais quoi! ne voit-on pas toutes les parties de l'univers se correspondre dans des proportions merveilleuses! Comment les parties de la matière eussent-elles pu se réunir en une œuvre d'un dessein merveilleusement un, si une force unique ne les avait rapprochées et accordées? Que de choses en outre, nous l'avons montré, ne peuvent s'expliquer mécaniquement dans la nature? Enfin, que fait-on de Dieu dans un tel système? Autant le supprimer entièrement que de le supposer étranger à la conservation et à la création du monde.

La seconde hypothèse paraît au premier abord moins absurde que la première. Mais si on la considère attentivement, je ne sais si on ne la trouvera pas plus insensée encore. En effet, n'est-il pas indigne de la divine Providence d'être accablée de tant de soins et de tant de labeurs, et de veiller à tous les plus petits détails en particulier, moins favorisée que les rois et les magistrats qui ne se préoccupent jamais des détails et n'administrent que l'ensemble. D'ailleurs, comment expliquer cette lenteur, cette gradation de la nature dans le développement des choses? Si c'était Dieu qui fît tout par lui-même, il

ferait tout en un seul moment. Que dire des désordres, des monstres, des difformités, qu'Aristote appelle ἁμαρτήματα? Qui peut croire que la Divinité puisse errer, faillir, revenir sur ses ouvrages, troubler les genres et les espèces, produire enfin des créations médiocres et imparfaites? Qui peut croire que la nature soit capable de résister à Dieu, et d'empêcher l'effet de sa sagesse et de sa beauté?

Enfin, et cette dernière raison va plus loin que toutes les autres, « Si ceux qui soutiennent que Dieu est immédiatement la cause des choses créées veulent consulter la raison, ils verront que cette thèse est contradictoire, et qu'on ne peut admettre que la nature, *qui par hypothèse est une chose distincte de Dieu, soit absolument privée de toute énergie et de toute activité*. S'il en est ainsi, il est évident que tout se fait mécaniquement, sans aucun principe intérieur d'action! » On le voit, Cudworth, après quelques arguments d'une assez faible valeur, finit par rencontrer le point vraiment faible de la doctrine qu'il combat. Il entrevoit quel danger il y a d'enlever à la créature toute activité et toute initiative, et de faire de Dieu la seule cause efficace : ce qui est en réalité la réduire à rien, et mettre sur la voie de ceux qui la considèrent comme un simple mode de la substance divine. Je ne dis pas que Cudworth ait aperçu cette conséquence




d'une manière claire et distincte, telle que Leibnitz l'a indiquée plus tard avec une si admirable pénétration : mais il en a eu le pressentiment, et il a essayé d'y échapper : telle est l'importance de son rôle philosophique.

D'ailleurs, ajoute Cudworth, ceux qui nient l'existence d'une nature plastique doivent au moins admettre certaines lois du mouvement. Que sont ces lois, et par quel moyen impriment-elles le mouvement à toutes les particules de la matière ? Dirons-nous que Dieu met lui-même la main à ce que ces lois soient observées, et pousse ainsi chaque partie de la matière ! Mais il n'y a pas d'opinion dont Descartes soit plus éloigné, lui qui ôte en quelque sorte à Dieu le gouvernement du monde. Dira-t-on que ces lois s'observent elles-mêmes ? Cela est trop absurde pour que nous y insistions. Disons plutôt que Descartes, en parlant des lois du mouvement, ne comprenait pas bien ce qu'il devait entendre par ce mot : peut-être même, à son insu, entendait-il par là la nature plastique elle-même. C'est d'ailleurs ce qu'on pourrait conjecturer de ce passage d'une de ses lettres à Henri Morus, ami de Cudworth, et partisan comme lui d'une vertu plastique : « Cette translation, que j'appelle mouvement, n'a pas moins de réalité que la figure : c'est un mode du corps. Or, la force motrice peut bien être, soit Dieu lui-même, conservant dans la

matière la même quantité de mouvement qu'il lui a communiquée en la créant, *soit une substance créée telle que notre âme*, ou toute autre substance à laquelle il aurait donné la faculté de mouvoir le corps... *Mais je n'ai pas voulu parler de cette hypothèse dans mes écrits, de peur de paraître favoriser l'opinion de ceux qui considèrent Dieu comme l'âme du monde.* » On voit par ce passage que Descartes n'était pas éloigné d'admettre une cause de mouvement qui ne serait ni Dieu, ni l'âme, ce qui le rapprocherait de Cudworth et de Leibnitz ; mais qu'il n'a jamais voulu s'expliquer sur ce point, de peur de donner lieu à de fausses interprétations.

Concluons que l'ordre des choses ne peut s'expliquer ni par le concours fortuit ou les lois mécaniques, ni par l'action unique de la Providence elle-même ; mais il faut admettre une nature intermédiaire, que Cudworth appelle la *vie plastique*, qui, servant de lien entre Dieu et la nature, gouverne la nature par l'ordre de Dieu : cette vie est l'instrument et comme l'esclave de Dieu : c'est elle qui agit, c'est lui qui commande ; diffuse dans toutes les parties de l'univers, c'est par elle que Dieu lui-même est présent partout.

Quelle est maintenant la nature de cette vie plastique, et comment faut-il l'entendre ? N'est-ce pas revenir, par une autre voie, aux qualités occultes

et aux formes substantielles? Quelle différence y a-t-il entre la nature plastique et la vertu végétative, sensitive, et toutes ces formes contre lesquelles Cudworth, à la suite de Descartes, s'est lui-même si énergiquement déclaré?

La seule réponse possible à cette objection serait que tout n'était pas faux dans la théorie des formes substantielles. Ce que Leibnitz a supérieurement vu : aussi donne-t-il lui-même sa propre théorie comme une correction et une nouvelle application de la théorie des formes et des virtualités scolastiques. C'était voir juste. Mais Cudworth, qui n'est pas si pénétrant, et qui veut absolument séparer sa doctrine de la doctrine des écoles, répond à cette objection d'une manière assez peu satisfaisante. « S'il est nécessaire, dit-il, de recourir à des qualités occultes, c'est pour celui qui, n'admettant rien autre chose que la matière et le mouvement, est contraint d'expliquer le mouvement lui-même par le hasard, c'est-à-dire par la cause occulte par excellence.... Nous, au contraire, rapportant l'origine des choses à la raison, nous ne voyons dans la nature plastique que l'instrument de l'art divin; nous expliquons donc ce qu'il y a de beau et de bon dans les choses, sans recourir à aucune qualité occulte. » Mais cette réponse est loin d'être suffisante; car elle prouve bien à la vérité que le mécanisme est forcé, plus encore que

toute autre doctrine, d'invoquer les causes occultes, mais non pas que la nature plastique n'en soit pas une : car nous dire qu'elle est l'instrument de l'art divin, ce n'est pas nous apprendre ce qu'elle est en elle-même.

Pour mieux expliquer la nature plastique, Cudworth a recours à des images. Supposez, dit-il, que l'art d'un architecte, d'un musicien, ou de tout autre artiste, réside en quelque sorte dans les choses mêmes qu'il anime; par exemple, que les pierres, semblables aux pierres de Thèbes attirées par la lyre d'Amphion, soient douées de la propriété de se rapprocher et de se placer elles-mêmes les unes sur les autres pour former les murailles d'une ville ; imaginez que la lyre d'un musicien, par une sorte de vertu innée, sans le secours d'aucune main, fasse entendre d'elle-même les sons harmonieux que le musicien a coutume de tirer d'elle : cette propriété des pierres ou de la lyre est une parfaite image de ce que nous appelons la nature plastique. Définissons donc cette nature, « un art intimement uni à la matière, et qui, sans le secours d'aucun instrument, l'organise et la dispose avec sagesse d'après un plan déterminé. »

Quelles sont maintenant les différences de cet art caché et de l'art humain ? Il y en a deux principales : 1° l'art humain a toujours une matière extérieure, et

ne peut rien produire sans se servir d'instruments, soit de fer, soit de bois : la nature, au contraire, cachée dans la matière, agit intérieurement sans aucun intermédiaire, sans bruit et sans effort, par une activité sourde et obscure ; 2° l'art humain hésite, se trompe, consulte, interrompt, change, reprend ses opérations ; mais la nature poursuit ses desseins sans se lasser jamais ; elle va à son but lentement et graduellement, mais sûrement ; jamais elle ne se repose ; jamais elle n'est en suspens ; jamais elle ne délibère.

Mais quelles que soient les différences de la nature et de l'art humain, il ne faut cependant pas la confondre avec l'art divin. Elle est, si l'on veut, l'art divin, mais enveloppé dans la matière et en quelque sorte *enivré* de matière ; elle n'est pas l'archétype de l'art divin lui-même, à savoir l'intelligence et la sagesse divines, absolument incorporelles : elle est à l'art divin, ce que le langage est à la pensée, ce que sont les caractères imprimés à la conception intérieure du poëte et du philosophe.

Cependant la nature plastique, supérieure à l'art humain en deux points, lui est d'un autre côté inférieure par les deux raisons suivantes : 1° Elle agit sans savoir pourquoi elle agit, et sans comprendre ce qu'elle fait. 2° Elle n'a pas conscience de ses opérations. Elle occupe donc le dernier degré parmi les âmes ; car elle n'a aucune intelligence, ou

n'en a une que de la dernière espèce; de sorte qu'on peut dire d'elle qu'elle agit avec intelligence, sans intelligence.

C'est là une apparente contradiction qu'il est facile de lever en faisant appel à l'expérience : car nous connaissons deux modes d'action semblables à celui-là : 1° l'habitude; 2° l'instinct.

L'habitude, en effet, est une force par laquelle nous accomplissons sûrement et infailliblement les mouvements les plus difficiles et les plus compliqués, et cela sans penser à ce que nous faisons et aux moyens par lesquels nous le faisons; bien plus, nous agissons d'une manière d'autant plus parfaite, que nous y pensons moins. Voyez, par exemple, les musiciens et les danseurs, peut-on supposer qu'ils aient conscience des innombrables mouvements qu'ils accomplissent et qui font notre admiration : « Abordez, dit Cudworth, un musicien qui dort, et entonnez le commencement d'un chant qu'il a composé lui-même, ou qu'il a confié à sa mémoire : vous le verrez aussitôt, peut-être même avant qu'il soit entièrement réveillé, unir sa voix à la vôtre, continuer le chant commencé jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la fin. » C'est pourquoi on a dit avec raison que l'habitude est une seconde nature; et réciproquement, les stoïciens appelaient la nature ἕξις, c'est-à-dire habitude, tant il y a d'affinité entre l'une et l'autre. La

seule différence, c'est que l'habitude s'acquiert par le travail et par l'exercice, et que la nature agit spontanément : mais cette différence ne fait rien ici.

Une autre image fidèle de la nature, c'est l'instinct des animaux, qui, sans le secours de l'habitude, de l'éducation et de la raison, accomplissent, avec l'art le plus parfait, les opérations les plus compliquées et les plus variées, au point même que certains philosophes ont dit que l'art des bêtes est supérieur au nôtre. Quel art, quelle géométrie, quelle mécanique les abeilles apportent à la formation de leurs cellules, certains oiseaux à la construction de leurs nids, les araignées au tissage de leur toile; et cependant tous ces animaux ignorent sans doute les principes de leur art, et rien ne donne à supposer qu'ils puissent rivaliser de génie mathématique avec Archimède ou avec Euclide. Ils agissent artistement, mais sans art, οὔτε τέχνῃ, οὔτε ζητήσαντα, οὔτε βουλεύσαντα ποιεῖ.

Le second caractère qui distingue, avons-nous dit, l'art humain de la nature plastique, c'est que celle-ci n'a pas même la conscience de ce qu'elle fait (ἄνευ συναίσθησει ἐργάζεται); elle manque non-seulement d'intelligence, mais même de sentiment; elle est inférieure non-seulement aux hommes, mais aux bêtes; car les bêtes, quoiqu'elles n'aient pas l'intelligence, ont le sentiment de ce qu'elles font, si toutefois on n'admet pas la doctrine de Descartes sur

les automates. Les sectateurs de ce philosophe ne comprendront pas comment on peut admettre un principe vivant et spirituel qui n'ait pas conscience de lui-même; car ils ne veulent que deux sortes d'êtres, les êtres pensants, et les êtres étendus; et par conséquent ils ne peuvent accepter l'existence d'une force et d'une vie, qui ne serait douée ni de pensée, ni de conscience. Mais Cudworth repousse cette doctrine exclusive des cartésiens. « Il y a, dit-il, un genre moyen d'action, qui n'est ni le mouvement externe, ni la vie animale; c'est une sorte de vie à laquelle manque le sentiment; c'est une force simple et intérieure, une faculté de se mouvoir soi-même, mais sans conscience. Il faut bien admettre que ce qui meut la matière, le fait par une vertu qui lui est propre, et qui est elle-même distincte du mouvement qu'elle provoque. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que ce principe moteur ait avec la matière même une sorte d'affinité, et en quelque sorte de parenté naturelle. » Cudworth enfin n'est pas très-éloigné, comme Leibnitz plus tard, d'accorder à ce principe une sorte de perception sourde et obscure, différente même de la sensation des animaux; enfin, suivant la belle expression de Plotin, une sorte de science silencieuse, amie des beaux spectacles, θεωρίαν τινὰ ἄψοφον, φιλοθέαμονα.

Mais on ne peut soutenir sérieusement qu'il n'y a

pas de vie sans pensée, j'entends sans une conscience claire et distincte; car, enfin, les animaux et même les hommes n'ont pas toujours, au moins dans le sommeil et dans la léthargie, la conscience de leurs actes. Le géomètre n'a pas toujours présente à la mémoire la démonstration qu'il sait parfaitement, et qu'il expliquera aussitôt qu'on la lui demandera; ni le musicien les airs qu'il a composés. Or, la mémoire est une des formes de la conscience. Nous-mêmes, avons-nous toujours conscience de la force par laquelle nous pensons, par laquelle nous remuons nos membres, nous respirons et nous vivons? S'il en est ainsi, pourquoi n'admettrait-on pas que la nature elle-même a une sorte d'âme sans conscience? « Il n'est personne qui n'ait fait l'expérience que souvent beaucoup d'actions animales sont faites par nous à notre insu, sur lesquelles plus tard nous revenons par réflexion... Cette liaison vitale qui unit notre âme au corps, comme un nœud et comme un lien, n'est pas perçue en elle-même, et ne se connaît que dans ses effets. »

Ces derniers mots nous conduisent naturellement à la question particulière que semble indiquer le titre même de ce travail, à savoir, la théorie du *médiateur plastique*. Si l'on nous a bien suivi jusqu'ici, il est évident que Cudworth, par le terme de *nature plastique*, n'entend rien autre chose que l'âme du

monde; que cette âme, si elle est un médiateur, est un médiateur entre Dieu et le monde, et non entre l'âme et le corps; que, d'ailleurs, elle ne participe nullement aux deux natures spirituelle et matérielle; qu'elle est un véritable principe spirituel, mais seulement sans conscience. Quant au prétendu médiateur plastique, mi-partie corporel, mi-partie spirituel, le seul passage qui semblerait l'autoriser est le texte précédent, où l'auteur semble faire allusion à un intermédiaire entre l'âme et le corps, qui unit l'une à l'autre, comme un nœud et comme un lien. Mais 1° il n'est question de cet intermédiaire que d'une manière incidente, et simplement à titre d'exemple, pour prouver qu'il peut y avoir des actions sans conscience. 2° Cudworth ne parle ici que d'une liaison entre l'âme et le corps, sans en caractériser la nature. Or, cette liaison est nécessairement admise dans tous les systèmes. Enfin, nulle part ailleurs on ne trouverait un autre passage dont on puisse faire sortir l'hypothèse de cette nature hybride, de ce médiateur contradictoire, qui, pour expliquer le rapport de la matière et de l'esprit, serait composé lui-même de matière et d'esprit ; ce qui est le cercle vicieux le plus flagrant que l'on puisse imaginer.

Au reste, quoique Cudworth ait aperçu avec une certaine netteté le faible du système cartésien, il faut reconnaître qu'il a eu lui-même les idées les plus

vagues et les plus confuses sur son propre principe. C'est ainsi qu'il ne peut pas décider si cette nature plastique est une *substance* ou un *attribut*. « Il est nécessaire, dit-il, que la nature plastique soit *ou une faculté inférieure* d'une âme douée de conscience et d'intelligence, *ou une vie distincte et séparée*, inférieure à toutes les autres. » Il nous dit que les platoniciens ont affirmé l'un et l'autre, et qu'Aristote paraît aussi partagé entre les deux opinions. Mais il ne nous dit pas lui-même ce qu'il en pense. Or, il est évident qu'un pareil doute est le renversement de la théorie de Cudworth : car, si la nature plastique n'est qu'une faculté ou un attribut, comment peut-elle servir d'intermédiaire entre Dieu et le monde ; comment a-t-elle été l'instrument et l'agent de la création? De quelle substance d'ailleurs serait-elle l'attribut ? Admettra-t-on une autre âme encore, mais une âme intelligente, inférieure à Dieu, dont la vertu plastique ne sera qu'une faculté? Mais sur quoi se fonderait-on pour cette hypothèse? Où s'arrêterait-on d'ailleurs dans ces imaginations d'âmes superposées les unes aux autres?

Il est encore très-obscur quand il parle du mode d'action de la nature plastique. En effet, si on lui demande comment agit la nature plastique, il répond qu'elle agit *fatalement*, *sympathiquement*, *magiquement*. Que signifient ces expressions? La pre-

mière est claire sans doute; mais les deux autres n'expriment rien que l'ignorance de celui qui parle. Est-ce un disciple de Van-Helmont et de Paracelse, ou un contemporain de Descartes qui parle comme il suit : « Cette liaison de l'âme et du corps n'est pas une partie matière soumise à des lois mécaniques; c'est quelque chose de *vital*; c'est pourquoi elle peut avec raison être appelée *magique.* » Ainsi le mot *magique* étant synonyme du mot *vital*, il suit de là que dire que la vie plastique agit magiquement, c'est dire qu'elle agit *vitalement*, ce qui nous fait retomber dans toutes les tautologies des qualités occultes, dont Cudworth se portait, nous l'avons vu, adversaire déclaré.

Enfin, une dernière question mal démêlée, et bien importante cependant dans la théorie, est de savoir s'il n'y a qu'une seule nature plastique ou s'il y en a plusieurs. Je ne puis que me borner à rapporter les différents passages qui touchent à cette question, sans chercher à exposer une théorie à peine ébauchée. Cudworth admet d'abord une nature plastique dans les animaux. « Qui pourrait, dit-il, considérer les phénomènes qui se passent dans les animaux, et n'y voir que les lois du mouvement et un mécanisme artificiel? Qui pourrait ne pas supposer qu'il y a une certaine cause qui contient les parties fluides des corps, afin qu'elles conservent toujours la même

forme et la même figure, et qu'elles ne se développent pas outre mesure en prenant plus de nourriture qu'il ne convient; une force qui répare les chairs, rattache les parties brisées, assimile aux corps les aliments et les mêle aux os et à la chair, qui fasse naître les dents avec un art si merveilleux, purge le corps de ses immondices et rejette les superfluités, qui nous avertisse enfin par le goût des aliments qui nous conviennent. C'est cette nature dont Hippocrate disait qu'elle était le meilleur médecin. »

On voit par ce passage qu'il y a dans les animaux une nature plastique; mais est-ce une substance individuelle et distincte? N'est-ce qu'une partie de la nature plastique en général ou de l'âme du monde? Est-ce une faculté de l'âme sensitive? Cudworth ne résout aucune de ces questions. Cependant, il paraît incliner à la thèse de la pluralité des natures plastiques. Car, après le passage que je viens de citer, il ajoute : « Indépendamment de cette nature plastique, qui est dans le corps des animaux, il est nécessaire *qu'il y en ait une autre de la même nature*, qui préside à tout cet univers corporel..., et ainsi *ce n'est pas seulement dans les animaux* qu'il y a une nature de ce genre, c'est le ciel et ce monde tout entier qui est également dirigé par une nature plastique... » Enfin, outre cette nature plastique universelle et la nature des animaux, il peut se faire



que les plus grandes parties de l'univers aient également une sorte d'âme végétative : « Sans doute, dit Cudworth, il serait insensé, celui qui supposerait dans chaque plante, dans chaque tige de verdure, dans chaque brin d'herbe, une vie génératrice à part, une certaine âme végétative, entièrement distincte de la machine physique; et je ne regarderais pas comme plus sage quiconque penserait que notre planète est un être vivant, doué d'une âme raisonnable. Mais pourquoi serait-il impossible, en raisonnant d'après nos principes, qu'il y eût dans ce globe formé d'eau et de terre, une seule vie, une seule nature plastique, unie par un certain lien à toutes les plantes, à tous les végétaux et à tous les arbres, les moulant et les construisant selon la nature de leurs différentes semences, formant de la même manière les métaux et les autres corps qui ne peuvent pas être produits par le mouvement fortuit de la matière, agissant enfin sur toutes ces choses d'une manière immédiate, bien que subordonnées elles-mêmes à plusieurs autres causes, dont la principale est Dieu (1). »

Telle est la théorie des natures plastiques. Voyons maintenant comment cette hypothèse fut appréciée par les contemporains, et quels débats elle a soulevés.

(1) Ibid., ch. IV, § 25.

IV.

CONTROVERSE DE BAYLE ET DE LECLERC SUR LA NATURE PLASTIQUE. — OPINION DE LEIBNITZ.

Cudworth, comme tous les philosophes un peu célèbres, eut ses amis et ses adversaires. Entre les uns se place au premier rang Jean Leclerc, l'un des écrivains réformés les plus érudits et les plus judicieux du XVII[e] siècle; et entre les autres, l'illustre Bayle, le plus spirituel parmi les savants, et le plus savant parmi les hommes d'esprit de son temps, et surtout le plus grand inventeur d'objections qui ait jamais paru. La théorie de la nature plastique était pour lui une excellente occasion d'exercer la finesse de son esprit et la souplesse de sa dialectique. Leclerc, malgré la solidité de son bon sens, n'était guère de force à soutenir une telle lutte contre un tel adversaire. Cependant, il se défend avec sagesse et fermeté; et on peut dire qu'il est dans le vrai. Cette curieuse dispute eut en quelque sorte pour arbitre un esprit supérieur aux deux combattants, le grand Leibnitz, dont la doctrine des monades reprend la thèse des natures plastiques, mais en l'expliquant, en l'améliorant, en constituant enfin d'une manière vraiment scientifique le dynamisme en philosophie.

Mais entrons dans ce débat. Voici l'objection de Bayle.

Il reproche d'abord à Cudworth et à ses partisans d'avoir renouvelé la doctrine péripatéticienne et la thèse abandonnée des formes substantielles. Mais surtout il leur reproche de compromettre la cause de Dieu en voulant la défendre. En effet, quelle est la plus grande difficulté que l'on oppose aux athées? C'est qu'ils sont forcés d'admettre que l'organisation des animaux est due à une cause qui va à son but sans savoir ce qu'elle fait, qui agit avec la plus grande sagesse, sans rien comprendre ni des lois qu'elle exécute, ni de la fin où elle tend. Or, comme c'est précisément là la condition des natures plastiques imaginées par Cudworth et ses amis, ils affaiblissent gravement cette objection, et s'exposent à la rétorsion des athées. Car, puisque Dieu a pu créer de telles natures, agissant raisonnablement sans raison, il s'ensuit que leur existence n'implique pas contradiction. D'où il faut conclure qu'elles peuvent exister par elles-mêmes. On comprendra mieux ce raisonnement par un exemple. Supposez que la matière ait pu recevoir de Dieu la faculté d'être cause de mouvement, il faudrait reconnaître qu'il n'y a pas de répugnance entre la matière et la propriété de communiquer le mouvement. S'il en est ainsi, pourquoi la matière n'existerait-elle pas par

elle-même, et ne posséderait-elle pas essentiellement la faculté de se mouvoir, ou de mouvoir les autres choses? Ceux qui soutiennent que la matière ne peut pas recevoir même du dehors la puissance motrice, et que Dieu seul est cause du mouvement, ceux-là ont bien plus de facilité à réfuter les athées.

A cette pressante objection de Bayle, Leclerc répondit :

1° Il n'est pas vrai que la doctrine des natures plastiques ne soit qu'un retour à la scolastique et à l'opinion des formes substantielles. En effet, les natures plastiques ne sont pas comme les formes substantielles des qualités du corps : ce sont des substances immatérielles entièrement distinctes du corps; elles ne sont pas engendrées et ne périssent pas avec chaque corps, comme les formes substantielles. Une autre réponse que Leclerc ne fait pas à l'objection de Bayle, et devant laquelle Leibnitz ne reculera pas, c'est que tout n'était pas faux dans la doctrine des formes substantielles.

2° On dit que l'opinion de Cudworth peut donner lieu à une rétorsion de la part des athées, puisqu'il admet la possibilité d'une nature qui agirait raisonnablement, sans savoir ce qu'elle fait. Mais de ce qu'une certaine faculté ou nature, en obéissant à l'ordre de Dieu, a fait l'univers et ses merveilles, s'ensuit-il que, sans le savoir, cette nature pourrait faire le même ouvrage, si

Dieu n'était pas? J'avoue que la rétorsion serait possible, si Cudworth avait dit que de telles natures peuvent accomplir une telle œuvre sans être dirigées par Dieu; ce qui est l'opinion de Straton. Mais puisque Dieu est le premier ouvrier, qu'est-il besoin que les instruments dont il se sert aient l'intelligence des ordres qu'ils exécutent et des fins qu'ils accomplissent? Il suffit que la cause première possède un art excellent et infini, et il n'est pas nécessaire que toutes les causes secondes qui obéissent à ce principe aient le même art. Bayle dit que si l'on admet de telles natures, c'est qu'elles ne répugnent pas à la nature des choses; et rien n'est plus évident : car c'est un axiome que « de l'acte à la puissance la conséquence vaut. » Mais, de ce qu'elles peuvent exister, il ne s'ensuit pas qu'elles puissent exister par elles-mêmes, être éternelles, et faire toutes ces merveilles, sans le secours d'aucune intelligence. Or, c'est là ce que disent les athées : c'est ce que nie notre auteur.

Cette réponse est bonne; mais Bayle est un dialecticien trop subtil pour s'en montrer satisfait. Il insiste, et il argumente avec plus de précision et de souplesse encore que la première fois.

Si les causes plastiques, dit-il, sont des instruments de l'art divin, de quelle nature sont ces instruments? Car il y en a de deux sortes : 1° ceux qui, sans être animés d'aucune force intérieure, ne font

rien spontanément, comme la hache et le marteau, et que l'on peut appeler justement instruments physiques; 2° ceux qui agissent d'eux-mêmes et spontanément, comme le forgeron et les vraies causes efficientes : ce sont les instruments moraux. Les uns, à la vérité, pour être dirigés extérieurement, n'ont pas besoin de connaissance; les autres, sans savoir toujours pourquoi ils agissent, par exemple, le forgeron, le matelot, le soldat, savent qu'ils agissent, et savent encore comment ils doivent s'y prendre pour agir : autrement ils n'agiraient point. Si les natures plastiques sont des instruments du premier genre, et que Dieu se serve d'eux comme le bûcheron de sa hache, le forgeron de son marteau, la doctrine de Cudworth ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de Descartes, qu'il a si vivement combattue. Car les cartésiens disent aussi que les corps sont les instruments de la puissance divine : que sont en effet les *causes occasionnelles*, comme ils les appellent, sinon des instruments de cette nature ? S'il en est ainsi, les stratoniciens, à la vérité, n'ont rien à rétorquer; mais alors, c'est Descartes qui reprend ses avantages contre Cudworth. Que si, au contraire, les natures plastiques sont de vraies causes efficientes, et agissent spontanément, il n'y a rien à répondre à la rétorsion des athées. Qu'importe, en effet, que la cause première de toutes choses soit intelligente, si les

causes secondes, qui peuvent se substituer au lieu et place du Créateur, n'ont aucune intelligence? Que si l'on dit qu'une faculté, sans conscience et sans raison, par cela seul qu'elle est créée par un être intelligent, devient apte à accomplir des œuvres qui demandent l'intelligence, n'est-ce pas comme si l'on disait que, de deux hommes également aveugles, l'un ne sait pas son chemin, l'autre le sait parce qu'il a été créé par un père ayant des yeux? Si tu es aveugle, peu importe que tu sois né d'un père aveugle ou voyant, puisque dans les deux cas tu as toujours besoin d'être dirigé par les conseils et par la main d'autrui? De même, pour ordonner la matière, peu importe que la nature plastique soit née d'une cause intelligente, si elle est aveugle, et si elle ignore de quelle façon elle doit s'y prendre pour composer, séparer, distribuer, réunir les éléments de la matière. Que sert la puissance d'agir, sans la faculté de comprendre? A quoi servent les jambes à un aveugle? Ce que l'on dit de la puissance divine ne répond à rien. Car si l'on prétend que la nature plastique est capable par je ne sais quelle préformation de créer la nature des choses, sans intelligence, c'est revenir aux formes substantielles et aux scolastiques; et il est difficile d'éluder les objections des stratoniciens, qui demandent avec raison pourquoi des facultés non créées ne pourraient pas produire les mêmes ef-

fets, soit qu'elles existent par elles-mêmes, soit qu'elles viennent d'autrui. En outre, est-il rien de plus contraire à l'ordre des choses et à l'art divin que de supposer que le souverain ouvrier, en créant les causes secondes, ne leur a pas accordé la connaissance de ce qu'elles doivent faire, et y a substitué des qualités occultes qui ne sont en aucune façon proportionnées au but pour lequel elles sont faites. Ajoutez à cela cette maxime scolastique : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur :* d'où il suit que l'effet d'une cause infinie, quand il se produit dans une créature finie, se proportionne à la nature de la chose finie; personne ne soutiendra que c'est limiter la puissance divine que de nier qu'elle puisse communiquer la faculté de faire un poëme grec à celui auquel elle ne donnerait pas en même temps la science de la langue grecque et l'art des vers. Comment donc aurait-elle pu confier le soin de faire le monde, qui est une œuvre bien plus difficile qu'un poëme, à je ne sais quelle nature ou faculté, sans lui donner les moyens qui sont nécessaires pour cela? Les exemples invoqués par Leclerc ne prouvent rien du tout. Les bêtes en effet, lorsqu'elles agissent, peuvent bien ne pas savoir les desseins et les fins de celui qui les dirige ; cependant on ne peut pas dire qu'elles ne sachent rien du tout : autrement elles n'agiraient pas, et ne différeraient pas des instru-

ments physiques que dirige ou pousse la main de l'homme. Nous commençons par dompter les animaux, et ensuite nous les laissons agir d'eux-mêmes, lorsque l'habitude et leur propre expérience leur rendent inutile d'avoir recours à notre intelligence. Qui doute, en effet, que le chien ne comprenne les signes par lesquels vous lui dites de s'approcher et de s'éloigner? Et nous avons d'autant moins besoin de diriger les animaux, que leur intelligence est plus développée et que leurs sens externes ou internes suppléent à nos injonctions. Par conséquent, si les causes plastiques sont tout à fait dénuées d'intelligence, il faut qu'elles soient continuellement dirigées par Dieu, comme des instruments physiques. Je m'étonne enfin, dit Bayle, que de tous ceux qui ont traité cette difficile et épineuse question de la génération des êtres vivants, personne n'ait aperçu la vraie difficulté. Car on s'est beaucoup demandé si l'âme des bêtes est produite par *induction, éduction* ou *traduction;* on a invoqué la *force des astres*, le *calorique inné*, l'*esprit vital*, la *vertu séminale*, la *faculté plastique*. Mais personne ne s'est demandé par quel miracle ces causes aveugles peuvent s'acquitter si merveilleusement de ces fonctions qu'elles ne comprennent point. Je sais que ceux qui admettent l'existence d'un *archée* principe de la génération, prétendent qu'il agit *idéalement;* ils n'entendent pas par

là qu'il soit intelligent, mais qu'il y a dans la semence certains *signes* internes qui sont comme les premiers linéaments de l'animal. Mais peut-on comprendre ces sortes de *signes*, qui ne sont pas des idées? Toutes ces suppositions sont plus obscures que les formes substantielles.

A ces objections si fines, si variées, si pénétrantes, Leclerc répond avec fermeté et solidité.

La seule chose qui soit en question, dit-il, est de savoir si Dieu, voulant produire un certain ouvrage, n'a pas pu confier le soin de son ouvrage à une nature aveugle, qui l'accomplirait, sans savoir ce qu'elle fait et comment elle le fait. Mais il n'y a dans cette notion aucune contradiction. Car rien n'est plus clair que l'idée d'un instrument de la volonté divine et de l'art divin animé d'un mouvement intérieur. Nous en avons un exemple dans l'instinct des animaux, dont personne ne peut soutenir qu'il soit en possession de toutes les notions qui lui sont nécessaires pour agir, et que l'on ne peut cependant pas nier. En effet, si l'on nie les natures plastiques, il faut de deux choses l'une, ou soutenir que les bêtes sont supérieures aux hommes en intelligence et en art, ou admettre avec Descartes que ce sont de pures machines. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces deux opinions : on peut là-dessus consulter Cudworth lui-même. Ce qu'il y a de certain, c'est que personne n'accordera que

les bêtes soient plus intelligentes que l'homme. Que si l'on demande pourquoi Cudworth n'a pas supposé l'intelligence dans les natures plastiques, on ne voit pas le vrai sens de sa philosophie. Car son objet était précisément de corriger le vice de la doctrine de Descartes, à savoir, cette séparation absolue des êtres en deux grandes classes, les corps et les esprits, les choses pensantes et les choses étendues ; et Cudworth a pensé qu'il devait y avoir une série continue et comme une échelle de la nature, au sommet de laquelle est Dieu, au second rang les anges, au troisième les hommes, au quatrième les animaux, au cinquième les natures plastiques, au sixième et au dernier les corps.

Voyons maintenant un plus grand esprit que Bayle et que Leclerc donner son avis sur cette question, et la décider au nom d'un principe nouveau, supérieur à ceux des deux adversaires.

Et d'abord que pense Leibnitz de la doctrine de l'âme du monde rétablie par le système de Cudworth?

« Sur le premier point, dit-il, sur l'essence de la nature, je conviens qu'il n'y a point d'âme de l'univers ; j'accorde aussi que toutes ces merveilles que nous apercevons à chaque instant, et qui nous font dire à bon droit que l'œuvre de la nature est l'œuvre d'une intelligence, ne doivent pas être attribuées à de certaines intelligences douées d'une puissance et

d'une sagesse proportionnées à de si hautes fonctions ; mais je pense que la nature tout entière est, pour ainsi dire, un produit de l'*art divin*, et telle que chaque machine naturelle (là est la vraïe différence trop peu remarquée de la nature et de l'art) se compose d'une multitude d'organes réellement infinie, et exige par conséquent, en celui qui l'a faite et la gouverne, une sagesse et une puissance infinies elles-mêmes. C'est pourquoi, et le *chaud*, doué de l'omniscience d'Hippocrate, et la *cholcodée* dispensatrice des âmes selon Avicenne, et cette vertu *plastique* parfaitement sage de Scaliger et autres et le principe *hylarchique* d'Henri More, me paraissent impossibles ou inutiles. Il me suffit que la machine des choses soit construite avec assez de sagesse pour que toutes ces merveilles en proviennent, les êtres organiques principalement se développant selon moi d'après un plan prédéterminé. Ainsi j'approuve l'illustre Sturm d'avoir rejeté la fiction de cette nature créée, mais sage, qui formerait et gouvernerait les machines des corps (1). » Ainsi, Leibnitz rejetait la doctrine de l'âme du monde, et à ce point de vue il se sépare entièrement de Cudworth.

Mais tout opposé qu'il soit à une nature univer-

(1) Leibn., ed. Dutens, t. II, part. II, p. 49. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. 1698.

selle active et vivante, il est loin cependant de nier la vie dans la nature, et l'activité des créatures était au contraire le principe fondamental de son système. Comme Cudworth, ce sont les exagérations du mécanisme cartésien qui l'ont conduit à renouveler, sous une forme entièrement originale, le dynamisme péripatéticien.

« Que si quelque partisan de cette philosophie nouvelle qui introduit l'inertie et la torpeur, va jusqu'à exiger de Dieu des efforts incessamment renouvelés, enlevant aux ordres divins tout effet durable et toute efficace pour l'avenir, qu'il se charge lui-même de concilier son système avec la majesté divine (1). »

On reconnaît ici l'un des arguments de Cudworth (2), mais saisi et exprimé avec bien plus de précision et de force. Il en est de même du suivant (3).

« Il s'en faut de beaucoup que cette philosophie augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature; et au contraire, les choses créées s'évanouissent en de pures modifications d'une unique substance divine; elle va à identifier Dieu, comme le fait Spinosa, avec la nature même

(1) Ib. p. 52.
(2) Voy. plus haut, pag. 39.
(3) Ib., p. 58. Voy. plus haut, pag. 40.

des choses : car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute *discernabilité*, et enfin de toute raison et principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre. »

« La substance même des choses consiste dans la puissance d'agir ou de pâtir ; d'où il suit qu'aucune chose durable ne peut même être produite, si nulle puissance permanente ne peut être imprimée en elle par l'efficace divine. Ainsi il s'ensuivrait qu'aucune substance créée, qu'aucune âme ne reste numériquement la même, que rien enfin n'est conservé par Dieu, et partant que toutes les choses se réduisent à des modifications fugitives et passagères d'une substance divine, permanente et unique, et ne sont, si je puis dire, que des ombres, et, ce qui revient au même, que la nature elle-même ou la substance de toutes choses est Dieu : détestable doctrine récemment apportée ou renouvelée par un écrivain subtil et profane (1). »

C'est bien là ce que Cudworth avait entrevu : mais avec quel vague et quelle indécision ! Ici, au contraire, quelle pénétration, quelle fermeté, quelle profondeur ! Mais voyons maintenant Leibnitz prononcer lui-même sur la philosophie de Cudworth.

(1) Ib., p. 52.

« Cudworth, dit-il, ne donne pas lieu aux athées de faire contre lui la rétorsion qu'on lui impute (argument de Bayle), comme s'il admettait que la beauté du monde peut naître d'une cause inintelligente : car il admet au contraire que Dieu dirige toujours cette nature qu'il appelle plastique. Mais son erreur, partagée d'ailleurs par la plupart des philosophes, même cartésiens, c'est qu'il pense que le mouvement peut avoir lieu naturellement et non mécaniquement, ce qui est contraire à l'ordre régulier des choses, et affaiblit l'argument qui conduit au premier moteur ; pour moi, au contraire, je pense qu'il faut affirmer que les âmes ou toute autre nature incorporelle, s'il y en a, ne peuvent ni donner le mouvement, ni le changer, soit par *influx*, soit *occasionnellement*, tout ayant été prédisposé par Dieu avec convenance et sagesse.

« Dieu nous avertit qu'il y a dans les choses une force active ; mais cette force ne doit pas être attribuée à la matière elle-même, c'est-à-dire au *résistant* (anti typiæ); mais les entéléchies sont dans la matière : ce n'est pas que j'approuve les natures plastiques de Cudworth et Leclerc : car ils pensent que ces natures opèrent dans les corps d'une manière non mécanique : or pour moi, je pense que, dans le monde des corps, tout s'opère mécaniquement, quoique les principes mêmes

du mécanisme ne dépendent pas de la matière seule (1). »

L'explication de cette distinction subtile et profonde est dans cet autre passage de Leibnitz :

« Robert Boyle, observateur remarquable et versé dans la connaissance de la nature, a écrit sur la nature elle-même un petit livre, dont la pensée, si je me souviens bien, revient à ceci : que la nature n'est pas autre chose que le mécanisme même des corps. En gros, on peut approuver ce sentiment ; mais en y regardant avec plus de soin, il fallait distinguer dans le mécanisme lui-même les principes de leurs dérivés, ainsi que dans l'explication de l'horloge, ce n'est pas assez de dire qu'elle est mue d'une façon mécanique, et qu'il y faut distinguer si c'est par un poids ou par un ressort... Le mécanisme lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des raisons mathématiques ; il découle d'une source plus haute et pour ainsi dire métaphysique (2). »

Si nous rapprochons ces passages de tout ce que nous savons de Cudworth, nous pourrons déterminer avec quelque précision les analogies et les différences qui existent entre lui et Leibnitz ; et ce sera en même temps le jugement que nous aurons à porter sur sa philosophie.

(1) Leibnitz, Epist., XIX, Ed. Duct. t. VI.
(2) *De nat. ipsa in se considerata.*

Le principal mérite de Cudworth est d'avoir vu que la physique cartésienne retranchait l'activité et la vie dans la nature, ramenait l'ordre, la concorde, la beauté des choses à des rapports mathématiques, divisait les êtres créés en deux classes séparées par un abîme, les êtres pensants et les êtres étendus, et enfin ne faisait aucune place aux êtres vivants. Il a essayé de rétablir quelque chose de vital dans l'univers : il a eu le sentiment du rôle de la force dans le monde corporel.

C'est là ce qu'il a de commun avec Leibnitz; voyons par où il s'en sépare.

1° Cudworth reproche à Descartes de favoriser l'athéisme. Leibnitz, plus pénétrant, lui reproche d'avoir ouvert la voie à la philosophie de Spinosa. Cudworth fait à Descartes la même objection que Pascal, à savoir, de rendre Dieu en quelque sorte inutile, puisque le premier mouvement une fois donné, et certaines lois du mouvement établies, tout s'ensuit nécessairement sans qu'il soit besoin de recourir aux causes finales. Mais il oublie la doctrine de la création continue, qui, une fois admise, écarte entièrement cette objection. Car comment soutenir que Descartes a supprimé Dieu dans le monde, lorsqu'au contraire il nous représente l'acte conservateur comme identique à l'acte créateur, et par conséquent Dieu toujours présent par

son action. On sera plus près du vrai en reprochant à Descartes de trop mêler Dieu au monde. Sa philosophie conduit plutôt à Malebranche qu'à Épicure. C'est ce qu'a vu Leibnitz ; aussi, ce qu'il attaque le plus vivement dans Descartes, c'est la doctrine de la création continue, c'est-à-dire la négation des causes secondes. Ainsi la critique de Cudworth est mal dirigée ; juste dans le fond, elle s'égare dans l'application. Leibnitz, en homme supérieur, éclairé d'ailleurs par les conséquences mêmes qui étaient sous ses yeux, a admirablement saisi le point d'attaque.

2° Cudworth s'attache à la philosophie atomistique; mais ce qu'il défend, c'est l'atomisme vulgaire, celui de Démocrite, d'Épicure et de Gassendi ; il est pour les *atomes d'étendue*, c'est-à-dire des particules de matière à la fois étendues et indivisibles. Leibnitz a aussi sa philosophie atomistique : mais ses atomes ne sont pas des atomes de masse ou d'étendue : ce sont, comme il les appelle, des *atomes de substance* : les éléments des corps, selon lui, ne sont pas des corpuscules, si petits qu'ils soient, car la petitesse ne fait rien ici, ce sont des *forces,* des *énergies,* des *monades ;* et ainsi les éléments corporels ne sont pas des corps. Cudworth admet aussi des forces ou natures plastiques (une seule ou plusieurs), mais en dehors de la matière, présidant aux corpuscules

élémentaires et les organisant *extrinsèquement*. Pour Leibnitz, au contraire, les forces ne sont pas en dehors des choses : ce sont les éléments mêmes des choses : ils ne poussent pas les corps extérieurement ; mais elles sont douées d'activité intérieure; et c'est par leur arrangement qu'elles composent la matière. D'où il suit que pour Cudworth, il y a des mouvements qui n'ont point une cause mécanique, puisque les formes plastiques peuvent produire le mouvement dans les atomes : or, elles ne le produisent pas mécaniquement, puisqu'elles sont essentiellement des formes vitales ; pour Leibnitz, au contraire, tout mouvement est nécessairement mécanique, quoique les éléments soient dynamiques ; en d'autres termes, les éléments ne peuvent agir les uns sur les autres : de là l'harmonie préétablie. Enfin, la théorie des natures plastiques est très-imparfaite et peu étudiée ; l'idée que l'auteur s'en fait est tout à fait vague et obscure ; on ne sait si ce sont des substances ou des qualités, s'il n'y en a qu'une seule ou un très-grand nombre. Au contraire, les monades de Leibnitz sont des notions parfaitement claires, formées par l'entendement et la raison, non par l'imagination, et « conçues à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. »

Pour résumer cette appréciation d'un philosophe un peu trop oublié, nous dirons que Cudworth n'est

pas un de ces esprits originaux, qui, soit par la nouveauté de la méthode, soit par la nouveauté des idées, méritent en philosophie le nom d'inventeurs, tels que Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz, Spinosa et Kant. A dire la vérité, ce ne sont pas précisément ses propres idées, ce sont celles de Platon ou de Plotin qu'il oppose à Descartes; et s'il se sépare de celui-ci, c'est beaucoup moins pour tenter des chemins nouveaux que pour rester fidèle à la secte platonique et aux jardins de l'Académie. Quant aux natures plastiques, elles ne diffèrent pas essentiellement, comme nous l'avons vu, des *archées* de Paracelse et de Van-Helmont, et de ces multitudes d'âmes et de démons dont abonde la philosophie mystique des néo-platoniciens. C'est le dernier représentant de cette grande école, qui, au XVI[e] siècle, a encore jeté un si grand éclat avec Pic de la Mirandole, Marcile Ficin, Patrizzi et tant d'autres. Cependant il n'est pas mystique, comme Henri Morus, son ami et son collègue à l'université de Cambridge; il a défendu vivement et éloquemment les principes de la raison contre Hobbes; et même contre Descartes, dont il a combattu la fausse doctrine des vérités arbitraires; et d'un autre côté, il n'accorde absolument rien à l'enthousiasme ni à l'extase. Il a concilié d'une manière assez heureuse l'esprit du XVI[e] et celui du XVII[e] siècle. C'est un esprit distingué, mais non

éminent; pénétrant, mais sans profondeur; méthodique, mais sans rigueur; érudit enfin, mais sans choix et sans discrétion. Enfin il mérite une place et un souvenir dans l'histoire de la philosophie; mais surtout il méritait d'être disculpé de la ridicule hypothèse qui était restée attachée à son nom



TABLE.

A la même Librairie

OUVRAGES DE M. PAUL JANET.

Histoire de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et les temps modernes. 2 forts vol. in-8°, 1858. 14 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques — et par l'Académie française.

Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hégel. 1 vol. in-8°, 1860. 7 fr.

La Famille. Cours de philosophie morale. 1 vol. in-12. Troisième édition. 3 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

De la philosophie du droit dans la doctrine de Kant. In-8°. 1 fr. 50 c.

Traduction des Confessions de saint Augustin. In-12, 1859. 3 fr. 50 c.

Éléments de la philosophie de l'esprit humain, par Dugald-Stewart, traduits de l'anglais par Louis Peisse. 3 vol. in-12. 10 fr.

Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres en Europe, traduite en français par J. Buchon. 3 vol. in-8°. 15 fr.

Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie relativement à l'origine et aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant, par Galluppi, professeur de philosophie à l'Université de Naples, traduites en français par Louis Peisse. 1 vol. in-8°. 6 fr.

Fragments de philosophie, par sir William Hamilton, professeur de logique et de métaphysique à l'Université d'Édimbourg, traduits de l'anglais par Louis Peisse, avec une Préface et des notes et un appendice du traducteur. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

Histoire de la philosophie morale particulièrement aux XVIIe et XVIIIe siècles, par sir James Mackintosh, traduit de l'anglais par H. Poret, professeur de philosophie au collége Rollin. 1 fort vol. in-8°. 7 fr.

Traité de Logique, ou Essai sur la théorie de la science, par M. Duval-Jouve, inspecteur à l'Académie de Strasbourg. 1 vol. in-8°, 2e édition. 6 fr.

De la Certitude, par A. Javary, professeur de philosophie au lycée de Lyon. 1 fort vol. in-8° 7 fr. 50 c.

Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques).

De l'Idée de progrès, par le même. 1 vol. in-8°. 4 fr.

Du Spiritualisme de la nature, par M. Bersot, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8°. 5 fr.

Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence, par le même. 1 vol. in-8°. 4 fr.

La Philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes, par le même. 1 vol. in-12, format anglais. 2 fr. 50 c.

(1479) Saint-Cloud. — Imprimerie de Mme Ve Belin.